

Prométhée ou Orphée ? L'Histoire de l'idée de nature selon Pierre Hadot

Nicolas Comtois*

« Le chant, tel que tu l'enseignes, n'est pas convoitise
ni quête de quelque chose que finalement on pourrait atteindre.
Le chant est existence¹ ».

Pierre Hadot a d'abord été un historien de la pensée antique. Il a produit des traductions et des commentaires dans les domaines de la patristique latine – concernant des textes qui relèvent le plus souvent de l'influence néo-platonicienne² – et de la philosophie hellénistique et romaine.

Il est connu pour avoir développé une conception originale de la philosophie, à partir d'une redéfinition de la philosophie antique. Pour Hadot, la philosophie, à ses origines, ne constituait pas tant un discours d'ordre conceptuel qu'une « manière de vivre³ ». L'aspirant à la sagesse (*philo-sophos*) était appelé à faire le choix d'une école de philosophie et à concrétiser ce choix par la pratique d'exercices spirituels. Le discours conceptuel faisait partie intégrante de ces exercices, par exemple sous la forme du dialogue ou de la méditation⁴.

Un fait peut passer inaperçu. Cette façon d'envisager la philosophie est liée à une conception déterminée de l'interprétation, développée par Hadot de manière concomitante et mise en pratique dans ses travaux d'histoire de la philosophie. Nous nous proposons

* L'auteur est étudiant au doctorat en philosophie (Université de Montréal).

¹ Rilke, R. M., *Les Sonnets à Orphée*, I, 3, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 136.

² Sa thèse de doctorat portait sur Marius Victorinus (Hadot, P. (1968), *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, Études augustinienes, 504 et 176 p.).

³ Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 18.

⁴ Voir avant tout Hadot, P. (2002), « Exercices spirituels », dans Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 19-74.

d'éclairer la pratique hadotienne de l'interprétation – ou l'une de ses dimensions – par l'examen du *Voile d'Isis*, où Hadot propose une lecture de l'histoire de l'idée de nature en Occident sur la base du concept de *contresens créateur*.

Nous présenterons, en premier lieu, les conceptions théoriques d'Hadot au sujet de l'interprétation, afin d'esquisser les questions et de définir les concepts qui guideront la présente étude. Nous nous intéresserons, en second lieu, à deux moments de l'histoire que propose Hadot ; nous partirons, comme lui, d'un aphorisme d'Héraclite et donnerons un aperçu des liens qu'entretient l'interprétation de ce dernier avec les transformations qu'a connues l'idée de nature. Nous nous arrêterons, en troisième lieu, à deux attitudes existentielles ayant marqué le rapport de l'homme à la nature en Occident et aux images dont use Hadot au moment de les présenter à son lecteur.

1. La théorie hadotienne de l'interprétation

Hadot n'offre nulle part un exposé systématique de la conception qu'il a de l'interprétation. On peut toutefois reconstruire la posture théorique qui est la sienne à partir des réflexions qu'il développe à ce sujet dans des articles et dans le cadre d'autres contributions⁵. On peut placer cette conception sous l'égide de l'adage héraclitéen de *coincidentia oppositorum* (coïncidence des contraires)⁶. Hadot se propose en effet d'accorder deux pôles d'apparence contradictoire : la compréhension objective des textes et leur exégèse allégorique.

Hadot expose la première dimension de sa théorie de l'interprétation au moment de traiter d'un problème herméneutique connu : celui de l'incohérence apparente des philosophes de l'Antiquité. On trouve souvent entre les textes d'un auteur ancien de nombreuses différences doctrinales. Comment les expliquer ? Pour répondre à cette question, Hadot mobilise la notion de *jeu de*

⁵ Nous pensons notamment aux préfaces qu'Hadot a écrites pour ses propres ouvrages et pour des travaux recoupant ses intérêts de recherche (dont certains seront cités dans la suite).

⁶ Hadot, P. (1990), « Préface », dans Bertram, E., *Nietzsche. Essai de mythologie*, p. 34.

langage, telle qu'elle apparaît dans les *Recherches philosophiques* de Wittgenstein⁷. Pour comprendre un texte, il faut le considérer en tant que jeu de langage, c'est-à-dire en fonction du genre de discours dont il relève et de la *forme de vie*⁸ qui lui est sous-jacente. S'agissant des auteurs de l'Antiquité, les genres de discours varient : le philosophe dispense son enseignement de vive voix et il lui donne l'une ou l'autre des formes codifiées dans l'art oratoire. La forme de vie, quant à elle, présente une complexité singulière : la production philosophique dépend des interactions qui ont cours au sein d'une école entre commençants, progressants et philosophes accomplis. Les différences de contenu entre les textes d'un même philosophe ancien sont donc le plus souvent l'effet de différences dans les conditions d'énonciation du discours⁹. Hadot met ensuite la notion de *jeu de langage* au service de la recherche d'objectivité. À partir du moment où il en a reconstitué les conditions d'énonciation, l'interprète est en mesure de retrouver dans une œuvre du passé le *sens voulu par l'auteur*¹⁰. Ce dernier, du point de vue d'Hadot, est l'unique point de référence universel pour la compréhension du texte. Hadot cherche à produire une histoire objective et il emprunte une méthode contextualiste dans la plupart de ses travaux d'historien.

La seconde dimension de la théorie hadotienne de l'interprétation est développée en parallèle à la première. Elle trouve sa source dans l'intérêt qu'Hadot porte à l'exégèse allégorique, telle qu'il a pu la rencontrer dans les textes de l'Antiquité tardive. Hadot comprend cette pratique comme étant le fait d'un accident de

⁷ Hadot a été l'un des premiers à s'intéresser à l'œuvre de Wittgenstein en France (voir Hadot, P. (2005), « Préface », dans Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 11-12).

⁸ Ce concept, lui aussi, joue un rôle important chez Wittgenstein. Selon Hadot, il faut l'entendre d'un point de vue social autant que biologique – il pourrait même s'agir, selon lui, de l'expression d'une forme de déterminisme linguistique (Hadot, P. (2005), « Wittgenstein philosophe du langage – II », dans Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 75-76).

⁹ Sur ces questions, voir Hadot, P. (2005), « Jeux de langage et philosophie », dans Hadot, P., *Wittgenstein et les limites du langage*, p. 83-103.

¹⁰ Cette idée est centrale et Hadot y insiste souvent. Voir en particulier Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle. La Citadelle intérieure*, p. 10-13.

l'histoire. L'exégèse allégorique trouve son origine dans la destruction d'Athènes par Sylla en 86 avant notre ère. La destruction matérielle des écoles de philosophie a provoqué une rupture dans la transmission de la doctrine et dans son évolution (vivante). Celle-ci en est ainsi venue à se fixer et à se systématiser sous une forme donnée. L'autorité doctrinale, dans la même foulée, a été reportée sur les textes fondateurs de l'école. Or, ceux-ci présentaient désormais un écart avec la doctrine reçue. C'est dans ce contexte que plusieurs écoles ont eu recours à la notion d'allégorie. Si un énoncé ne correspondait pas au système de pensée établi, on supposait que l'auteur s'était exprimé par une image ; le rôle du philosophe était d'en révéler le sens. L'exégèse allégorique, contrairement à l'interprétation objective décrite plus haut, va *contre* le sens voulu par l'auteur. Elle est toutefois susceptible, lorsqu'elle est pratiquée par un interprète de génie¹¹, d'être productrice de sens ; Hadot parle alors de *contresens créateur*¹². Les pratiques de l'herméneutique contemporaine relèvent de l'exégèse allégorique du point de vue d'Hadot¹³. Ce dernier reconnaît par ailleurs au contresens créateur, comme nous le verrons, un rôle dans l'histoire.

L'opposition qui a cours entre les deux dimensions de la théorie de l'interprétation que défend Hadot – quoi qu'il en soit de la coïncidence de celles-ci – témoigne d'une liberté de pensée qui s'exprime aussi ailleurs dans son œuvre. Hadot a tout à la fois le

¹¹ Par exemple, Plotin (Hadot, P. (2010), « Théologie, exégèse, révélation, Écriture dans la philosophie grecque », dans Hadot, P., *Études de philosophie ancienne*, p. 38-39).

¹² Sur ces questions, voir *Ibid.*, p. 27-52 ainsi qu'Hadot, P. (2010), « Philosophie, exégèse et contresens », dans Hadot, P., *Études de philosophie ancienne*, p. 3-10.

¹³ L'attitude de Hadot envers l'herméneutique contemporaine a souvent pris un tour polémique : il a reproché à Heidegger et à Gadamer d'être responsables de l'effacement de la notion d'auteur et de contrevenir ainsi au principe d'objectivité dont il a été question plus haut. Son intérêt pour l'exégèse allégorique pourrait bien avoir son origine, cependant, dans la lecture qu'il a faite de Heidegger. Là-dessus, voir Force, P. (2011), « The Teeth of Time : Pierre Hadot on Meaning and Understanding in the History of Ideas », p. 34-40.

souci d'être fidèle à l'intention de l'auteur¹⁴ et celui de préserver l'autonomie sémantique de l'image.

2. L'Histoire de l'idée de nature

L'ouvrage de Hadot doit son titre à une représentation classique de l'idée de nature. Cette dernière, en effet, a souvent pris les traits de la déesse Artémis, telle que celle-ci était représentée dans le temple d'Éphèse, forme sous laquelle elle a été associée, dès la fin de l'Antiquité, à la déesse égyptienne Isis¹⁵. Dans bon nombre de tableaux et de gravures des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, l'Artémis d'Éphèse est dépeinte couverte d'un voile, qu'elle enlève ou qu'on lui retire (voir annexe 1). Cette image est étroitement liée à un aphorisme d'Héraclite que l'on traduit le plus souvent par la formule : « La nature aime à se cacher ». *Le Voile d'Isis* consiste, pour l'essentiel, en une étude des contresens créateurs auxquels les exégèses successives de cette formule ont donné lieu. Hadot s'assure cependant, avant de s'y engager, d'établir le sens objectif des mots qui serviront de fil conducteur à son livre.

2.1 L'aphorisme d'Héraclite et son sens

Hadot, dans *Le Voile d'Isis*, est fidèle à la conception qu'il a de la vocation de l'historien¹⁶. Il s'applique, dans le premier chapitre de l'ouvrage, à traduire le fragment 123 d'Héraclite¹⁷ selon le sens qu'avait celui-ci pour son auteur. Il fait alors appel à ses compétences de philologue.

L'aphorisme d'Héraclite se lit comme suit : « *Phusis kruptesthai philei* ». On le traduit le plus souvent, d'après le grec attique classique, tel qu'indiqué plus haut : « La nature aime à se cacher ».

¹⁴ On peut y voir une manière de garder la possibilité d'un dialogue avec celui-ci (Davidson, A. I. (2010), « Apprendre à lire, apprendre à vivre », partie I, dans Davidson, A. I. et F. Worms (dir.), *Pierre Hadot. L'enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, p. 9-10).

¹⁵ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 308-309.

¹⁶ Cf. section 1.

¹⁷ Selon la classification Diels-Kranz généralement en usage.

Hadot fait remarquer, cependant, que le concept de *Nature*, en tant qu'« ensemble ou principe des phénomènes¹⁸ », n'existait pas au temps d'Héraclite (VI^e siècle avant notre ère). Il croit probable que « *phusis* » ait plutôt renvoyé, comme c'était couramment le cas à l'époque, au processus de formation et de croissance de l'organisme vivant et qu'il ait signifié *apparition* ou *éclosion*¹⁹. Le verbe « *kruptesthai* », quant à lui, pouvait certes avoir le sens de « se cacher ». Toutefois, à la forme moyenne²⁰, il pouvait aussi vouloir dire *ensevelir*, et ainsi évoquer la mort. Hadot fait par ailleurs valoir un argument d'ordre stylistique. Héraclite croyait que l'harmonie du monde dépendait de la tension produite entre des contraires²¹ et il composait volontiers ses aphorismes de manière à mettre en évidence cette tension. Il est vraisemblable, pour cette raison, que le « *phusis kruptesthai philei* » ait eu un caractère antithétique. Hadot en arrive à la conclusion que les deux traductions les plus probables de l'énoncé d'Héraclite sont les suivantes : 1) « [c]e qui fait apparaître tend à faire disparaître (= ce qui fait naître tend à faire mourir)²² » ; 2) « [l]a forme (l'apparence) tend à disparaître (= ce qui est né veut mourir)²³ ». La traduction habituelle est donc un contresens.

Hadot, avant d'entreprendre une recherche se situant dans la perspective de l'exégèse allégorique, donne un aperçu de ce qu'il a toujours fait dans son travail d'historien : il interprète un énoncé du passé à partir de son contexte (linguistique et doctrinal). La différence entre le dit d'Héraclite et la « suite de contresens²⁴ » dont il a fait l'objet n'en apparaît ensuite que plus nettement.

2.2 *Les contresens au sujet de l'aphorisme d'Héraclite*

Le Voile d'Isis recense, après l'entrée en matière que constitue l'examen philologique du fragment 123 d'Héraclite, les

¹⁸ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27-29.

²⁰ *Kruptesthai* est le moyen ou le passif de l'infinitif imperfectif du verbe *krupto*.

²¹ D'où l'expression : « *coincidentia oppositorum* » (cf. section 1).

²² Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 30.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 35.

réinterprétations dont celui-ci a fait l'objet et qui ont joué un rôle pour la compréhension de la nature en Occident. L'une des interprétations les plus anciennes auxquelles s'intéresse Hadot apparaît dans la défense que fait Porphyre de l'usage philosophique du mythe tel que rapportée dans le *Commentaire* de Macrobe au *Songe de Scipion* ; l'une des plus récentes est à trouver dans la lecture que fait Heidegger de l'aphorisme d'Héraclite lui-même.

Les premières pages du *Commentaire au songe de Scipion* font état d'une dispute entre l'épicurien Colotès et l'école platonicienne au sujet de l'usage philosophique du mythe²⁵. Macrobe prend le parti des platoniciens afin de défendre le choix de son auteur (Cicéron) de faire le récit d'un songe. L'essentiel de la réponse qu'il adresse à Colotès doit cependant être attribué à Porphyre (qu'il copie ou paraphrase)²⁶. Cette réponse renvoie, selon Hadot, à une discussion plus générale au sujet du *Timée* et elle comporte une référence à l'aphorisme vers lequel convergent les réflexions du *Voile d'Isis*.

Le *Timée* constitue l'exemple paradigmatique de l'usage philosophique du mythe dans l'œuvre de Platon. Le personnage de Timée, à qui on a demandé un discours sur l'origine de l'univers, présente celui-ci comme un « mythe vraisemblable (*eikos muthos*)²⁷ ». C'est à ce type de discours que s'objectent les épicuriens, pour qui « aucune sorte d'affabulation ne convient à des hommes qui professent le vrai²⁸ ». Porphyre leur répond en faisant appel à des arguments d'ordre métaphysique. Comme son maître Plotin, il reconnaît trois degrés à la divinité. Au degré le plus haut se trouve l'Un, qui transcende toutes choses. Au second degré se trouve l'Esprit (*Noûs*), qui contient l'ensemble des Formes intelligibles. Au troisième degré se trouve l'Âme du monde, qui est productrice de l'univers. Cette hiérarchie a des implications sur le plan du discours. Les deux premiers degrés de la divinité dépassent toute réalité

²⁵ Macrobe (2001), *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2.

²⁶ C'est un recouplement avec un texte similaire chez Proclus qui a permis d'identifier la source de Macrobe (Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 419-420).

²⁷ Platon (2001), *Timée*, 29c. La même expression apparaît en 59c et en 68d ; on trouve par ailleurs en d'autres endroits des expressions similaires (d'après Luc Brisson dans *Ibid.*, note 113).

²⁸ Macrobe (2001), *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2, 4.

matérielle et, de ce fait, ne peuvent être abordés que par l'analogie²⁹. L'âme du monde, quant à elle, se situe sur le même plan (ontologiquement) que les dieux qui sont à l'origine des phénomènes physiques et c'est la forme du mythe qui lui convient : « quand il s'agit des autres dieux et de l'Âme [...] ce n'est ni inutilement ni pour flatter les oreilles que les philosophes se tournent vers les récits mythiques, mais c'est qu'ils savent que *la Nature déteste s'exposer découverte et nue à tous les regards*³⁰ ». L'usage du mythe est légitime, et même nécessaire, s'agissant du domaine de la « physique théologique³¹ ». On remarque par ailleurs que la justification que formule Porphyre fait intervenir – sous une nouvelle forme – les termes de l'aphorisme « *phusis kruptesthai philei* ». Il parvient ainsi à exprimer l'idée selon laquelle l'âme du monde ne se présente jamais à l'homme que de manière paradoxale : revêtue des formes sensibles.

Porphyre comprend l'aphorisme d'Héraclite en un sens différent de son sens d'origine. Pour lui, « *phusis kruptesthai philei* » veut dire « [l]a nature échappe à notre connaissance à cause de sa faiblesse³² ». La formule trouve ainsi sa place non seulement dans son discours, mais aussi dans la doctrine qu'il se propose de défendre.

Le fragment 123 d'Héraclite a été l'objet de nombreuses réinterprétations après celle qu'en a donnée Porphyre. Il a suscité, par exemple, l'idée que la nature « cache en elle des vertus occultes » (dans la *magia naturalis*) ou que « l'Être se trouve originellement dans un état de contraction et de non-déploiement » (chez Schelling)³³. Ce qui montre de la manière la plus éclatante, selon Hadot, le potentiel sémantique que recèle la formule héraclitéenne est cependant le fait que celle-ci continue à jouer un rôle jusque dans la

²⁹ Plus précisément, Porphyre parle de la comparaison (*similitudo*) et de l'exemple (*exemplum*), deux procédés rhétoriques qui reposent sur l'analogie (d'après Mireille Armissen-Marchetti dans *Ibid.*, note 25).

³⁰ Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion*, I, 2, 13-17, dans Hadot, P. (2004) *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 84 ; Hadot souligne.

³¹ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 84.

³² *Ibid.*, p. 85.

³³ *Ibid.*, p. 404.

philosophie contemporaine³⁴. Heidegger, par exemple, s'est intéressé directement à l'aphorisme d'Héraclite et au sens qu'y prend le mot *phusis*.

Hadot rappelle une notion centrale dans la pensée de Heidegger : la distinction entre l'être et l'étant³⁵. L'étant désigne les choses telles qu'elles se présentent dans le monde ; l'être est ce qui fait que les choses sont. Des étants tels que « l'homme, le chien, l'arbre, l'étoile, la table³⁶ » font continuellement l'objet de notre préoccupation. L'être, quant à lui, fait l'objet d'un oubli³⁷. Heidegger se propose de remédier à cet oubli par la répétition de la question de l'être. C'est ce motif qui le pousse à s'intéresser au fragment d'Héraclite. L'interprétation de Heidegger concorde, sur un point, avec celle d'Hadot. Il comprend également le mot « *phusis* » d'après le sens qu'avait celui-ci en grec archaïque ; il le traduit par *Aufgehen*, qui signifie *apparition* ou *éclosion*³⁸. Heidegger commet toutefois un contresens (créateur), du point de vue d'Hadot, lorsqu'il identifie la *phusis* à l'être³⁹. L'exégèse de l'aphorisme d'Héraclite se présente comme suit, par exemple⁴⁰, dans *Le Principe de raison* :

Héraclite veut dire que se retenir, se tenir en réserve, fait partie de l'être. Il ne dit aucunement par là qu'être ne serait rien d'autre que se dérober, mais bien ceci : sans doute

³⁴ *Ibid.*, p. 403.

³⁵ Hadot s'était déjà intéressé à cette question dans le cadre de ses travaux de philosophie antique : Hadot, P. (2010), « L'Être et l'étant dans le néoplatonisme », dans Hadot, P., *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, p. 71-88.

³⁶ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 390.

³⁷ *Ibid.*, p. 390-391.

³⁸ *Ibid.*, p. 391, d'après Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, p. 26.

³⁹ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 394.

⁴⁰ Heidegger reprend l'interprétation de l'aphorisme d'Héraclite en plusieurs endroits de son œuvre, avec des variantes. Hadot soutient, à la suite de Marlène Zarader (Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 41), que ces analyses sont convergentes (Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 390).

l'être se déploie-t-il comme *phusis*, comme dévoilement [...] mais ce dévoilement est inséparable d'un voilement⁴¹.

La *phusis*, pour Heidegger, c'est le déploiement de l'être. L'être lui-même *apparaît* ; l'être *éclot*. La *phusis*, cependant, est tout aussi bien au principe de la dissimulation de l'être. Dans le contexte du *Principe de raison*, cela veut dire que l'histoire de la pensée occidentale, qui peut être décrite comme « l'histoire de l'être⁴² », est également celle de l'oubli de l'être – indissolublement. De manière plus générale, cela signifie que l'être se retire en son essence dans le mouvement même où il se donne en tant qu'étant⁴³. C'est pourquoi Heidegger appelle également l'être « le Secret, l'Énigme, le Mystère (*Geheimnis*)⁴⁴ ».

L'interprétation que fait Heidegger de l'aphorisme d'Héraclite est liée à l'image du voile qui, traditionnellement, a accompagné la figure de l'Artémis d'Éphèse. Pour celui-ci, les mots « *phusis kruptesthai philei* » veulent dire : « l'Être dévoile en se voilant⁴⁵ ». On aura remarqué que l'image du voile était déjà en germe, chez Porphyre, dans l'idée de nudité de la nature (et donc, implicitement, de vêtement). Ce n'est pas seulement le fragment d'Héraclite qui joue un rôle dans la pensée de Heidegger mais l'histoire même des interprétations dont celui-ci a fait l'objet.

Hadot, en se penchant sur les œuvres de Porphyre et de Heidegger (notamment), montre l'efficacité du concept de contresens créateur. Il s'avère possible, en focalisant son attention sur les interprétations divergentes de la formule « *phusis kruptesthai philei* » qu'ont proposées ces auteurs, d'éclairer l'œuvre de chacun d'eux. L'exégèse allégorique apparaît dès lors comme un moteur pour le progrès de la pensée – et, plus largement, de l'histoire.

⁴¹ Heidegger, M., *Le Principe de raison*, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 391-392.

⁴² Heidegger, M. (1962), *Le Principe de raison*, p. 155.

⁴³ Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 45.

⁴⁴ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 393.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 404.

3. Les attitudes existentielles envers la nature

Le Voile d'Isis constitue en quelque sorte l'illustration d'une pratique alternative de l'histoire : il témoigne des possibilités qu'offre à l'historien la prise en compte du destin propre aux métaphores et aux images⁴⁶. La réflexion qu'y propose Hadot dépasse cependant les seules limites de l'enquête historique. À une interprétation déterminée du fragment 123 d'Héraclite, poursuit celui-ci, correspondent des attitudes existentielles⁴⁷ définies envers la nature. L'idée selon laquelle « la nature aime à se cacher », par exemple, a donné lieu à des comportements contrastés vis-à-vis de celle-ci. Certains ont cherché à lui arracher ses secrets alors que d'autres, au contraire, ont cherché à communier avec elle.

Celui pour qui « la nature aime à se cacher » peut se figurer, d'une part, que celle-ci est jalouse de ses secrets et qu'il est légitime de tenter de les lui soutirer par divers moyens. On trouve un exemple de cette attitude, selon Hadot, chez Francis Bacon. Dans le *Novum Organum*, Bacon suggère qu'il est possible d'induire les lois de la nature par l'examen des substances et des phénomènes naturels particuliers que permet l'expérimentation empirique⁴⁸. Il justifie sa démarche en ces termes : « les secrets (*occulta*) de la nature se découvrent mieux sous la torture des arts que dans son cours naturel⁴⁹ ». Cette formule rappelle une image qui était en usage dans la mécanique et la magie antiques : celle d'une procédure judiciaire⁵⁰. Bacon se représente l'expérience (proto-)scientifique comme un interrogatoire ou, plus précisément, comme une séance

⁴⁶ Hadot, sur ce point, reconnaît sa dette envers Blumenberg, H. (2006), *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, 208 p. La thèse de Blumenberg est qu'il existe des « métaphores absolues », c'est-à-dire des images qu'il est impossible de subsumer sous un concept et qui, à ce titre, jouent un rôle indépendant dans l'histoire de la pensée (*Ibid.*, p. 7-12).

⁴⁷ Sur le concept d'attitude (existentielle), voir Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, p. 491-495.

⁴⁸ Bacon, F. (1762), *Novum Organum Scientiarum*, I, XCIX.

⁴⁹ Bacon, F., *Novum Organum*, I, XCVIII, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis*, p. 167 ; les parenthèses sont d'Hadot. Le mot « torture » traduit le latin « *vexationes* ».

⁵⁰ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 131-134.

de torture. La mécanique, la magie et l'expérimentation ont en commun de chercher à obtenir, par une action directe sur la nature (ou sur une divinité qui lui est associée), un résultat contraire à la marche habituelle de celle-ci⁵¹. Hadot qualifie ce genre d'attitude de « prométhéenne ». Prométhée, fils du Titan Japet, est réputé avoir volé à Zeus le feu pour le donner aux hommes⁵² et être à l'origine des sciences et des techniques essentielles à la civilisation grecque⁵³. Il peut donc servir de symbole à la lutte des hommes avec la nature. Le fait de lui assigner le rôle de patron permet par ailleurs de souligner le ressort moral d'un tel comportement : la volonté de « secourir l'humanité⁵⁴ ». La représentation d'un Prométhée héroïque et bienfaiteur s'est faite de plus en plus présente au cours de la révolution scientifique⁵⁵. Un tableau de Jan Cossiers, datant du XVII^e siècle, montre par exemple Prométhée descendant de l'Olympe une torche à la main et jetant un regard derrière lui comme pour assurer sa retraite (annexe 2). Hadot a vraisemblablement en tête cette sorte d'image.

La formule « la nature aime à se cacher » peut, d'autre part, inspirer une attitude de révérence envers la nature. C'est le cas, cette fois, dans l'œuvre de Goethe. Hadot s'intéresse particulièrement aux romans dits « de formation » (*Bildungsroman*) où Goethe propose de suivre le jeune Wilhelm Meister dans sa découverte du théâtre, de la littérature, de la peinture et du chant. Il mentionne entre autres la rencontre que celui-ci fait d'un peintre dans *Les Années de voyage* :

Il [Wilhelm Meister] s'identifiait intimement à son nouvel ami et [...] il apprit à voir le monde avec les yeux de l'artiste, et tandis que la nature déployait *le mystère au grand*

⁵¹ *Ibid.*, p. 143 et suiv.

⁵² Hésiode (2014), *Théogonie*, v. 560-570.

⁵³ Eschyle (1947), *Prométhée enchaîné*, v. 445-506.

⁵⁴ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 138.

⁵⁵ Ginzburg, C. (1976), « High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », p. 38.

jour de sa beauté, il se sentait irrésistiblement attiré vers l'art, qui en est le plus digne exégète⁵⁶.

Goethe s'exprime sous une forme paradoxale : les secrets de la nature constituent un « mystère » alors même que la nature se révèle « au grand jour »⁵⁷. Le peintre véritable est celui qui saisit le sens de ce paradoxe et qui reproduit par son geste créateur le mouvement même qui s'exprime devant ses yeux⁵⁸. On trouve des comportements analogues, d'après Hadot, dans la poésie et dans la philosophie de la nature (antique en particulier)⁵⁹. Hadot place ce genre d'attitude sous le signe d'Orphée. Ce dernier, selon la légende, aurait été en mesure de charmer les « êtres vivants et non vivants⁶⁰ » au son de la lyre. Les poèmes qui lui sont attribués auraient par ailleurs joué un rôle dans les cultes à mystères répandus dans la Grèce antique⁶¹. La figure d'Orphée symbolise ainsi un rapport de continuité avec la nature et elle exprime la possibilité d'une initiation aux secrets de celle-ci. Un tableau de Jacob Hoefnagel, datant lui aussi du XVII^e siècle, reprend un motif traditionnel et représente Orphée jouant de la lyre devant des animaux dociles (annexe 3). Le caractère enchanté de la scène rappelle la vertu et le danger qu'Hadot trouve à l'attitude orphique : la possibilité d'une communion avec la nature et le risque de tomber dans une forme de primitivisme⁶² – et de s'y enliser.

L'image d'une nature qui aimerait à « se cacher » n'a pas uniquement donné forme à l'attitude prométhéenne et à l'attitude orphique : Hadot rappelle par exemple que Socrate, devant la même

⁵⁶ Goethe, *Wilhelm Meister. Les années de voyage*, dans Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 284.

⁵⁷ On peut rapprocher cette idée de celles de voilement et de dévoilement de la *physis* rencontrées chez Heidegger. Ces dernières ont précisément leur origine, selon Hadot, dans les réflexions au sujet du mystère de l'être apparues au tournant du XIX^e siècle dans la pensée allemande (Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 385-387).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 284.

⁵⁹ Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 134-135.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 138.

idée, a plutôt choisi de se détourner tout à fait des questions de physique⁶³. En développant une réflexion au sujet de deux attitudes existentielles ayant joué un rôle historique aussi important, Hadot incite cependant son lecteur à réfléchir à son propre comportement envers la nature. En symbolisant chacune de ces attitudes par une figure mythique, il fait de cette réflexion une exhortation : Prométhée ou Orphée ?

Conclusion

L'exposé qui précède ne rend compte que de certains aspects de la réflexion historique que développe Hadot dans *Le Voile d'Isis*. Il permet cependant d'éclairer la manière dont la doctrine de l'interprétation s'approfondit, chez lui, lors du passage de la théorie à la pratique.

Il est remarquable, pour commencer, qu'Hadot prenne le temps d'établir le sens objectif de l'aphorisme « *phusis kruptesthai philei* » avant de faire l'histoire des transformations qu'a connues l'interprétation de celui-ci. C'est avec une rigueur proprement scientifique qu'il s'efforce de reconstituer le jeu de langage au sein duquel se situait cet énoncé et de restituer l'intention qu'avait son auteur. Hadot donne, en quelques pages⁶⁴, un exemple de la manière dont le travail de l'historien peut permettre un dépassement des préjugés (ceux de l'interprète comme ceux du lecteur) et concorde ainsi avec l'idéal d'universalité qui est traditionnellement associé à la figure du philosophe⁶⁵.

C'est avant tout l'autre pôle de la conception hadotienne de l'interprétation, cependant, qui trouve son application dans *Le Voile d'Isis*. C'est parce qu'Hadot s'est intéressé à l'exégèse allégorique et

⁶³ *Ibid.*, p. 129-130. Ces deux attitudes peuvent par ailleurs coexister : l'homme de science peut admirer le coucher du soleil (*Ibid.*, p. 138-139).

⁶⁴ Cette méthode est développée plus amplement ailleurs, en particulier dans Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, 566 p.

⁶⁵ Hadot a tendance à donner à la recherche d'objectivité un tour éthique, selon le modèle de la vie contemplative défendu par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (voir par exemple Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, p. 249).

qu'il en a pensé la signification sur le plan herméneutique qu'il est en mesure de retracer l'histoire de l'idée de nature à partir des trois mots de l'aphorisme d'Héraclite. Hadot invite, cette fois, à une pratique alternative de l'histoire. L'historien, s'il veut comprendre le progrès d'une idée, ne doit pas uniquement envisager ce progrès sans précipitation et sans préjugés, mais il doit aussi prendre en compte les images qui, traditionnellement, y ont été associées. Il pourra ainsi identifier les contresens créateurs qui en ont été tirés par les meilleurs interprètes.

La manière dont Hadot met en pratique la théorie qu'il a élaborée au sujet de l'exégèse allégorique peut toutefois paraître étrangement indirecte. Alors qu'il trouve dans la notion de jeu de langage une assise lui permettant de s'engager lui-même dans la recherche d'objectivité, il ne fait apparemment usage du concept de contresens créateur que dans le but de mettre en lumière les pratiques herméneutiques qu'il trouve chez d'autres. Tout se passe comme si l'exégèse allégorique était un moyen d'interprétation dont la connaissance s'avérait indispensable mais qui se trouvait relégué dans un passé plus ou moins lointain après avoir été supplanté par des approches plus scientifiques.

On peut toutefois soutenir qu'Hadot, dans *Le Voile d'Isis*, fait lui-même un usage tacite de l'exégèse allégorique. Pour le comprendre, il faut se rappeler que la pratique de l'exégèse allégorique était étroitement liée, dans l'Antiquité, à l'enseignement rhétorique. L'art de l'orateur reposait en partie sur un art de mémoire, qui consistait dans l'apprentissage de lieux communs extraits des textes classiques. Comme leur nom l'indique, ces « lieux (*topoi*, *loci*) » étaient présents à la mémoire selon une certaine « architecture » mentale et donc, le plus souvent, sous une forme imagée⁶⁶. C'est tout naturellement que l'orateur mobilisait dans son discours le potentiel sémantique des images issues de la tradition (par la métaphore, la comparaison, etc.). Celui dont le rôle était d'interpréter ce discours, en faisant appel à la notion d'allégorie, prenait cette réalité en compte. Lorsque Hadot symbolise deux attitudes existentielles envers la nature par les figures de Prométhée et d'Orphée, on peut donc y voir le recours à des lieux communs qui ont perduré dans le temps

⁶⁶ À ce sujet, voir Yates, F. (1966), *The Art of Memory*, p. 1-49.

et qui renferment des ressources sémantiques encore accessibles au lecteur d'aujourd'hui. Hadot développe les linéaments d'une interprétation allégorique des figures de Prométhée et d'Orphée et, ce faisant, il suggère à son lecteur d'en poursuivre l'interprétation par lui-même afin de méditer le rapport qu'il entretient avec la nature.

C'est ce point, bien entendu, qui fait toute l'originalité d'Hadot. Celui-ci se montre en mesure, au moment d'appliquer l'un des principes théoriques qu'il a développés au sujet de l'interprétation, de lui restituer sa finalité pratique, en assumant la dimension rhétorique que présente son propre discours. Sans s'attribuer le génie de produire lui-même des contresens créateurs, il donne à son lecteur la possibilité de faire l'expérience du pouvoir de persuasion inhérent aux images transmises par la tradition. Il lui permet, par le fait même, de repenser son rapport avec le passé, jusque dans ses implications éthiques.

Bibliographie

- Bacon, F. (1762), *Novum Organum Scientiarum*, Venise, chez Gasparis Girardi, 372 p.
- Bertram, E. (2007), *Nietzsche : Essai de mythologie*, trad. R. Pitrou, coll. « Les Marches du temps », Paris, Éditions du Félin, 457 p.
- Blumenberg, H. (2006), *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. D. Gammelin, coll. « Problèmes et controverses », Paris, Vrin, 203 p.
- Davidson, A. I. et F. Worms (dir.). (2010), *Pierre Hadot. L'Enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 116 p.
- Eschyle (1947), *Les suppliantes. Les Perses. Les sept contre Thèbes. Prométhée enchaîné. Orestie*, trad. P. Mazon, coll. « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 408 p.
- Force, P. (2011), « The Teeth of Time : Pierre Hadot on Meaning and Misunderstanding in the History of Ideas », *History and Theory*, vol. 50, n° 1, p. 20-40.
- Ginzburg, C. (1976), « High and Low : The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Past & Present*, n° 73, p. 28-41.

- Hadot, P. (2010), *Études de philosophie ancienne*, coll. « L'Âne d'or », Paris, Les Belles lettres, 400 p.
- Hadot, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, coll. « Bibliothèque de "L'Évolution de l'humanité" », Paris, Albin Michel, 404 p.
- Hadot, P. (2006), *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La Citadelle intérieure*, Paris, Le Livre de poche, 566 p.
- Hadot, P. (2010), *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, coll. « L'Âne d'or », Paris, Les Belles lettres, 424 p.
- Hadot, P. (2004), *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 394 p.
- Hadot, P. (2005), *Wittgenstein et les limites du langage*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 128 p.
- Heidegger, M. (1967), *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 226 p.
- Heidegger, M. (1962), *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 270 p.
- Hésiode (2014), *Théogonie. Les Travaux et les jours. Le Bouclier*, trad. P. Mazon, coll. « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 158 p.
- Macrobe (2001), *Commentaire au songe de Scipion*, vol. I & II., trad. M. Armisen-Marchetti, coll. « Collection des universités de France », Paris, Les Belles lettres, 200 et 234 p.
- Platon (2001), *Timée. Critias*, trad. L. Brisson, Paris, GF Flammarion, 450 p.
- Yates, F. (1966), *The Art of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 400 p.
- Zarader, M. (1986), *Heidegger et les paroles de l'origine*, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », Paris, Vrin, 319 p.

Annexe 1



Frontispice à Gerard Blasius, *Anatome animalium*, Amsterdam, chez Johannes van Someren, 1681, 496 p.

Annexe 2



Jan Cossiers, *Prométhée apportant le feu*, 1637

Annexe 3



Jacob Hoefnagel, *Orphée charmant les animaux*, 1613